

SELVA, AUTONOMÍA Y VIDA PLENA:
EL DOCUMENTAL ECUATORIANO EN LA AMAZONÍA

POR

LIZARDO HERRERA
Whittier College

El documental de José Yépez López, *Nariz del Diablo* (2013), da cuenta del proceso constituyente del Ecuador en el 2008. En sus imágenes, aparecen varios ecuatorianos discutiendo, muchas veces acaloradamente y en distintos lugares o regiones, sobre el futuro del país y el rol que jugaría el gobierno de Rafael Correa Delgado, para ese entonces recién posesionado. En el presente estudio, más que detenerme en las ricas discusiones y en el optimismo que rodeaba el proceso constituyente de Montecristi, quisiera recuperar las palabras de uno de los entrevistados. Franco Viteri Gualinga, dirigente de la comunidad *kichwa* de *Sarayaku* y futuro presidente de CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), cruza un puente y, mientras camina por una amplia trocha en el territorio de su comunidad, dice lo siguiente:

La autonomía para nosotros es no pedir mucho a nadie, sino producir nuestro propio alimento y no depender mucho del mercado porque, cuando entras en el mercado, entras en el juego de ellos. Ellos te venden al precio que ellos quieren; te manipulan incluso las semillas. Y nosotros no queremos perder lo que es nuestra chacra, nuestra selva, porque ese es nuestro mercado, es nuestra autonomía. Y hacer prevalecer los conocimientos ancestrales porque el solo hecho de cuidar esta selva ya es una inversión a largo plazo, no sólo para los pueblos indígenas, sino para los mismos Estados latinoamericanos. Esto implica que mientras más cuidemos, vamos a dejar a las futuras generaciones un ambiente sano, muchos recursos, porque, si no, las generaciones venideras nos culparían a nosotros de haber negociado esto. Entonces lo que no queremos es entrar en un negocio con el Estado ni con ninguna empresa porque esto es nuestro. Y el Estado dice: “El Estado es el que tiene que usufructuar de esto”. Entonces nosotros hemos dicho: “El Estado somos nosotros”. Hemos dicho que nuestro pueblo hace una utilidad pública porque ese es un concepto que ellos usan, la utilidad pública. La utilidad pública es cuando mi pueblo coge agua, respira aire puro, coge leña, pesca, hace cacería, usufructúa de su cultivo. Esa es la utilidad pública para nosotros. Entonces nosotros lo que intentamos y hemos hecho es interpretar las leyes

desde nuestra visión y hacerle entender al Estado que el máximo, los máximos, que pueden decirle al Estado lo que tienen que hacer es el ciudadano. No el ciudadano desde el punto de vista de Europa, sino el ciudadano desde la diversidad.

Después de la ratificación de la Constitución de Montecristi, el gobierno de Correa dio un giro importante. Para el 2012, por ejemplo, su prioridad se desplazó hacia el cambio de matriz productiva; esto es hacia el logro de una transformación profunda que supusiera el paso de un modelo de desarrollo basado en una economía primaria-extractivista a una basada en el conocimiento. La Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) en su plan estratégico, *La transformación de la matriz productiva. La revolución productiva a través del conocimiento y el talento humano*, identificó cinco industrias estratégicas que sostendrían la ansiada transformación económica: 1) refinería, 2) astillero, 3) petroquímica, 4) metalurgia (cobre) y 5) siderurgia. El aspecto fundamental de este proyecto radicaba en el desarrollo del talento humano, entendido este como el perfeccionamiento de las capacidades intelectuales de los ecuatorianos a través de una educación de tipo científico-técnico. El propio presidente, en uno de sus enlaces ciudadanos (llamados sabatinas por los ciudadanos comunes), lo indicó claramente: “más que economistas, abogados, antropólogos, sociólogos, aquí necesitamos ingenieros, biólogos, especialistas en bioquímica, biología molecular que son carreras para el futuro” (“Gobierno de Ecuador”).

La meta del gobierno ecuatoriano en el momento consistía, por tanto, en realizar una modernización acelerada del Ecuador sobre la base de la construcción de cierta infraestructura estratégica y la capacitación científico-técnica de la población. Se trataba pues de una concepción lineal del progreso que miraba hacia el futuro y aspiraba a que el país compitiera con éxito en el terreno del capitalismo global. A diferencia del expresidente Correa, Franco Viteri Gualinga nos habla de autonomía, de la aspiración comunitaria de poder producir su propio alimento sin depender de nadie. El mercado, desde la perspectiva del dirigente indígena, tiene dos acepciones: la primera es negativa y alienta los procesos de acumulación capitalista, el cumplimiento de las leyes abstractas de la oferta y la demanda o el ingreso a la vida nacional a partir del incremento de su capacidad de consumo. La segunda, en cambio, es positiva y se trata de un mercado mucho más concreto en tanto consiste en el lugar de aprovisionamiento que garantiza la alimentación y la forma de vida de su comunidad. Viteri Gualinga identifica a este mercado concreto con la selva que, en su concepción y como lo veremos más adelante, no se reduce a una fuente de recursos a plena disposición de las personas, sino que se trata de un ser vivo y una multiplicidad en donde la cadena de intercambios no se limita a lo humano.

El gobierno ecuatoriano de ese entonces, por el contrario, buscaba formar expertos en tecnologías de la información, biotecnología, bioquímica o biología nuclear e ingenieros que estuviesen en condiciones de construir las obras que imaginaba claves

para el país. René Ramírez, titular de la Secretaría Nacional de Ciencia y Tecnología (SENACYT) durante el correato, consideraba que el Ecuador también necesitaba un cambio de matriz cognitiva; esto es, según él, era prioritario desarrollar una arquitectura cognitiva acorde con los dictados de la economía global contemporánea (innovación y eficiencia) en donde el conocimiento y su revolución tecnológica (lo digital, la internet, etc.) cumplen un rol fundamental. El ideal de Ramírez era impulsar, y disputar a los países hegemónicos, la producción de conocimiento científico-técnico de última generación con el propósito de pasar del capitalismo cognitivo a lo que él entiende como una “economía social de conocimiento” (“La cultura”). Para Franco Viteri Gualinga, en cambio, el conocimiento no se relaciona con los avances de la revolución tecnológica, sino que se cimienta en los saberes ancestrales, los cuales, desde su perspectiva, han sido exitosos tanto en la conservación de la selva como en la acertada conducción de su comunidad.

El modelo de desarrollo del gobierno ecuatoriano, no obstante, planteaba una contradicción difícil de superar. Su cambio de matriz productiva para ser exitoso dependía de los recursos económicos que esperaba recibir de la explotación del petróleo y de la minería a gran escala. En otras palabras, para salir del extractivismo primario y alcanzar el nivel de desarrollo de la sociedad del conocimiento o la información, el gobierno proponía un extractivismo mayor. De ahí que su idea fuera promover grandes proyectos mineros o petroleros para, de ese modo, acumular el dinero que invertiría en las áreas o industrias estratégicas antes mencionadas. La futura economía del conocimiento exigía, entonces, que el Ecuador ratificara su condición de país proveedor de materias primas en el mercado internacional. Asimismo, es importante anotar que la construcción de los megaproyectos de infraestructura del gobierno dependía del acceso al crédito externo, especialmente chino, situación que terminaría colocando al país en una posición de intercambio desigual; es decir, vulnerable a los vaivenes del comercio internacional y, en particular, al crédito externo.

SUMAK KAWSAY, MERCADO Y LA ACUMULACIÓN CAPITALISTA

Sin ánimo de desconocer la importancia del conocimiento en la sociedad de la información y la globalización actual ni de desmerecer la construcción de cierta infraestructura o la ampliación de los servicios públicos, quisiera preguntar ¿cuál sería el lugar que el dirigente indígena y su comunidad ocuparían en el cambio de matriz productiva que proponía el gobierno ecuatoriano durante el correato? Y si se busca desarrollar el talento humano, ¿cuál sería el talento con el que aportan las comunidades indígenas para ese supuesto “desarrollo” del país?

Traigamos a colación la noción de “buen vivir” expuesta en la constitución ecuatoriana. El artículo 14, en la segunda sección del segundo capítulo, “Derechos del buen vivir”, dice lo siguiente: “Se reconoce el derecho de la población a vivir en un

ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*". Luis Maldonado Ruiz, en "Interculturalidad y políticas públicas en el marco del buen vivir", considera que la traducción de *sumak kawsay* por buen vivir no es adecuada. Según él, *sumak* "significa plenitud, grandeza, excelencia, magnificencia y belleza"; mientras que *kawsay*, "vida, existencia, conducta, sustento. Es decir, *sumak kawsay* sería vida en plenitud o existencia plena, bella" (217). Este autor entiende que la cosmovisión *kichwa* concibe al ser humano como "un componente más de la naturaleza y no como la cúspide de la creación, destinado a dominarla" (218). Maldonado, por otra parte, indica que, para los *kichwas*, la pobreza no está asociada con la carencia de objetos materiales, sino "con el aislamiento, el desligamiento y el desarraigo de la comunidad" (218). El *sumak kawsay* o vida en plenitud, por consiguiente, contempla una forma de vida equilibrada tanto con el medio natural como con la comunidad.

El historiador Galo Ramón en su artículo, "El *Sumak Kawsay*: un concepto en disputa y construcción", realiza una genealogía del concepto de *sumak kawsay* y plantea tres etapas en su desarrollo. La primera es una de resistencia y reencuentro indígena promovida por las comunidades *kichwas* de la Amazonía ecuatoriana. La segunda, una síntesis utópica por parte de sectores blanco-mestizos que recuperaron la filosofía del *sumak kawsay* como una crítica al proceso civilizatorio contemporáneo y que desembocó en el concepto de buen vivir o los derechos de la naturaleza que leemos en la *Constitución* actual. La tercera, como práctica, disputa y distanciamiento en la cual las propuestas desarrollistas del gobierno intentan conciliar el "buen vivir" con el cambio de matriz productiva y en donde las políticas neo-extractivistas son definidas como una etapa de transición necesaria para consolidar el capitalismo del conocimiento en el Ecuador.

Me gustaría recuperar la propuesta de resistencia y reencuentro de las comunidades indígenas ecuatorianas. Las comunidades *kichwas* de la Amazonía sur, a decir de Ramón, a principios de los noventa y como una alternativa a los paradigmas de modernización, plantearon un modelo de vida distinto con el propósito de asegurar un tipo de desarrollo socio-económico autogestionario. "En aquella oportunidad se evocaba a los espíritus y las vidas de las plantas, del agua, de la pachamama, de los ancestros, los conocimientos de los shamanes y el comunitarismo indígena, entre otros".¹

¹ De acuerdo con Ramón, el *sumak kawsay* propuesto por los *kichwas* amazónicos está inmerso en la filosofía del *sumak allpa*: "El *Sumak Allpa* se basa en tres principios: el *Sumak Allpa*, el *Sumak Kawsay* y el *Sacha Kawsay Riksina*. El *Sumak Allpa* (tierra sin mal), es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado-dinámico del territorio y los recursos naturales y constituye el fundamento de la descentralización de los asentamientos. El *Sumak Kawsay* (vida límpida y armónica) orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos sobre la base de principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El *Sacha Kawsay Riksina* es el arte de entender-comprender-conocer-convencerse, estar seguro, ver. El *Sacha Runa Yachay* constituye, pues, un conjunto de

La propuesta de las comunidades *kichwas*, en consecuencia, cuestiona la concepción tradicional de la riqueza o la pobreza que se rige por la variable de la cuantificación de las posesiones materiales. En su crítica, recupera otras de índole cualitativa como el acceso a un ambiente sano, aire puro y agua no contaminada; el mantenimiento y fortalecimiento de las formas de cooperación comunitarias y el respeto de los saberes o sus formas de conocimiento ancestrales.

En el documental de Yépez, cuando Viteri Gualinga afirma: “nosotros no queremos perder nuestra chacra, nuestra selva porque ese es nuestro mercado, nuestra autonomía”, al tiempo que impugna el economicismo imperante, plantea una alternativa al desarrollo capitalista. Para él, una vida digna no es sinónimo de vivir en una mansión ni tampoco de modernizar la vida en la selva importando los conocimientos técnicos más avanzados o los productos de última generación. Por el contrario, desde su punto de vista, la implantación del mercado capitalista ha sido contraproducente porque “manipulan hasta los precios de las semillas” poniendo en riesgo su fuente de alimentación. Su reclamo tampoco implica que el Estado pase a ser su benefactor ni el garante de su subsistencia; por el contrario, defiende su autonomía, a saber, el respeto de las formas de organización y la autogestión de su comunidad.

Frente a la centralización del poder llevada a cabo por el gobierno, la autonomía del dirigente indígena sigue el camino inverso y propone una dispersión del mismo. El historiador francés, Jérôme Baschet, en *Adiós al capitalismo*, entiende que este tipo de autonomía coincide con las formas del autogobierno. “La autonomía es la reivindicación de una colectividad que rechaza la imposición de una dominación percibida como exterior (heterónoma), para hacer prevalecer las reglas que ella misma pretende darse. En este sentido, la autonomía combina un carácter negativo (rechazar la imposición de una instancia exterior) y un carácter positivo (afirmar sus reglas propias)” (67).

Cuando Viteri Gualinga expresa que su comunidad no quiere negociar con el Estado ni con ninguna empresa, manifiesta su rechazo ante un sistema exógeno y dañino para su comunidad. Al destruir la selva que considera suya, no como propiedad, sino como un territorio que le permite mantener una forma de vida autónoma, el Estado o los procesos de acumulación capitalista lo convierten en una persona dependiente o incapaz de garantizarse la subsistencia por sí mismo. En “La mujer de la selva”, entrevista que hace parte de la serie de Carlos Andrés Vera, *Secretos del Yasuni*, la dirigente *waorani*,

conocimientos, técnicas y métodos para lograr una buena vida, en armonía con la naturaleza. Es la ciencia del *Sumak Kawsay*, pero “no hay *Sumak Kawsay* sin *Sumak Allpa*” o, en otras palabras, no hay vida sin naturaleza. Estos tres principios filosóficos, según Ramón, se apoyan en otros conceptos-herramientas que son “expresiones de sabiduría”, tales como el Runa Rimay (palabra verdadera que se convierte en acción), el *Taqui* (contacto con el mundo espiritual y el tiempo originario), el *Muskui* (interpretar, sentir el futuro), el *Riksina Rikuna* (ver, visión), el *Ushai* (visión, poder) y el *Sasi* (método de aprendizaje).

Alicia Cawia tiene una posición similar. Desde su perspectiva, el mercado es también algo concreto; esto es, un lugar de aprovisionamiento en donde su gente puede obtener los alimentos que necesita sin tener que realizar intercambios monetarios:

Porque [la selva] es importante para *waorani*, donde nosotros recolectamos fruta, animales, pesca, cacería libremente; donde las familias, nosotros estamos cogiendo y comiendo, no con dólar. Porque cuando salimos en la ciudad, nos cuesta comprar plátano, nos vale centavo para poder estar en la ciudad. Más bien la ciudad de nosotros, selva que tenemos, nos dan buenas cosas, no con centavo. Como un mercado tenemos en la selva donde familias *waorani* podemos recolectar, vivir en la selva, coger animales y comer. Nada con centavo. Y eso, por eso, nosotros necesitamos una selva para estar libres.

En la ciudad, indica Cawia, todo cuesta centavo y allí su supervivencia está en riesgo. A diferencia del interés capitalista, la noción de mercado de esta dirigente se relaciona con la gratuidad. En la selva, las familias recogen libremente lo que necesitan para sobrevivir. La selva, de este modo, no es un medio de producción o un recurso a explotar, sino un entorno de libertad en el que no se requiere dinero para vivir. La entrada del centavo, desde su perspectiva, rompe la gratuidad complicando el acceso a los alimentos u otros bienes necesarios para la subsistencia.

La mercantilización capitalista impone una “lógica del valor (que hace del dinero el equivalente general y la medida de todo)” (Baschet 16). La lógica monetaria trae consigo la destrucción de las formas de cooperación y organización comunitaria y, sobre todo, la dependencia de las comunidades indígenas ya sea ante un Estado benefactor o ante un mercado capitalista en donde no les queda otra opción que vender su fuerza de trabajo que, de acuerdo con los estándares tanto del capitalismo del conocimiento actual como de la economía social del conocimiento con que soñaba Ramírez, sería poco calificada.

El documental, *Taromenani. El exterminio de los pueblos ocultos* (2007), de Carlos Andrés Vera, nos muestra cómo la lógica del centavo a la que se refiere Cawia supone una profunda desestructuración de las comunidades amazónicas y el surgimiento de nuevos conflictos que desembocan en prácticas genocidas. La película reconstruye la matanza de treinta *taromenani* en el 2003 llevada a cabo por guerreros *waorani*. Es equivocado, sin embargo, pensar que esta matanza fue el resultado de un conflicto meramente tribal. Los intereses petroleros o madereros y la complicidad del Estado tienen mucha responsabilidad en esta atrocidad. Dabo y Babe, dos guerreros *waorani*, lideraron la matanza por dos razones: primero, porque la expansión de la frontera petrolera y maderera ejerce más presión sobre los territorios ancestrales. Segundo, porque los *taromenani* habían asesinado a unos madereros que, ilegalmente, extraían madera de sus territorios. Estas muertes afectaron los ingresos monetarios de Babe,

quien cobraba un porcentaje por la madera talada. En este contexto, su acto de venganza tenía como propósito recuperar su negocio. *Taromenani* también nos informa que Babe y Dabo percibían un sueldo de Petrobel y de Andes Petrol respectivamente.

Según Baschet, siguiendo las contribuciones de Félix Guattari, el capitalismo produce tres efectos devastadores:

... la destrucción del medioambiente, destrucción de los vínculos sociales (en beneficio de una atomización individual) y destrucción de las subjetividades (degradación de la experiencia, auge de las patologías síquicas, sentimiento de desposesión y sensación de un inmenso vacío en la subjetividad). Tres aspectos claramente interrelacionados: devastación de la naturaleza, destrucción en lo social, derrumbe en el corazón del sentimiento de sí mismo. (15)

Es así que, en la Amazonía que nos muestra *Taromenani*, la economía extractivista impulsada por el Estado significa una permanente degradación de la base natural. No sólo por la deforestación y la privatización de la tierra, sino también por los derrames de petróleo y la contaminación de los ríos. El cedro desaparece y para encontrarlo, los madereros deben internarse en el territorio *taromenani* exponiéndose a los ataques de estos últimos. Asimismo, la destrucción de los vínculos sociales en favor de una atomización individualista se pone de manifiesto en el hecho de que Dabo y Babe hayan organizado la matanza sobre la base de sus intereses particulares. Es, por tanto, el deseo de obtener ganancias económicas lo que acarrea la muerte tanto de los madereros como de los *taromenani* y los mismos *waorani*, quienes entran en un círculo vicioso de venganzas motivadas por la acumulación de capital. Por último, aunque la degradación de la experiencia no ocurre a partir de la continua autoevaluación del sujeto, se da desde lógicas distintas: Dabo y Babe usan las estrategias del chantaje económico en contra de las petroleras, madereras o el Estado y, si bien a veces exigen camionetas a cambio de su “cooperación”, en la mayoría de ocasiones, sus pedidos se reducen a una botella de aguardiente o de Coca-Cola. Sus exigencias, de este modo, en lugar de enriquecer a sus comunidades, los transforman en sujetos pedigrüños y oportunistas, cómplices de la destrucción de la selva, o en mercenarios responsables del asesinato de otros pueblos.

CAPITALISMO Y SELVA VIVA

En la entrevista, “Diálogos sobre el fin del mundo”, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro sostiene que el capitalismo es una máquina de producción de pobres que necesita expandirse a nuevos territorios quitando las tierras a los campesinos o indígenas. “Lo que pasó con la historia de Brasil es que fue un proceso circular de transformación del indio en pobre. Fuera la tierra, fuera la lengua, fuera la religión.

¿Ahí el tipo se queda con qué? Con la fuerza de trabajo. Se volvió pobre”. Viveiros de Castro ofrece una distinción interesante entre pobre e indio:

Para mí, indio son todas las grandes minorías que están fuera, de alguna manera, de la megamáquina del capitalismo, del consumo, de la producción, del trabajo 24 horas al día, siete días a la semana. Estos indios planetarios nos enseñan a prescindir de las gigantescas máquinas de trascendencia que son el Estado, por un lado, y el sistema de espectáculo, por otro, el mercado transformado en imagen.

El antropólogo brasileño critica con dureza la idea de pobreza que reproducen los Estados y los intelectuales. El “pobre es una categoría negativa... Pobre es alguien que se define por lo que no tiene. No tiene dinero, no tiene educación, no tiene oportunidades. Entonces la actitud natural en relación al pobre es que tiene que dejar de serlo. Para ser algo, tiene que dejar de ser pobre”. Esto significa que en las lógicas intelectuales o estatales existe un sentimiento de superioridad que pretende convertir (redimir) al otro en algo similar al yo. El indio de Viveiros de Castro, a diferencia del pobre, no sucumbe, se resiste a perder la selva o a ser desplazado para convertirse en mano de obra barata o no calificada.

El *sumak kawsay*, como lo anotamos antes, nace justamente como una impugnación a este sentimiento de superioridad. Patricia Gualinga, otra líder de la comunidad *kichwa* de *Sarayaku*, en *Resistencia*, también parte de la serie *Secretos del Yasuni* de Carlos Andrés Vera, cuestiona las nociones de pobreza que utiliza el gobierno al prometer el desarrollo a partir de las rentas petroleras y al oponerlas a la idea de riqueza que promueve el consumismo contemporáneo. Esta líder indígena se pregunta qué es ser pobre y encuentra que la vida de su gente en la selva no lo es, que nadie en su comunidad es “miserable”.

Nosotros, sí somos ricos, tenemos un territorio amplio; tenemos una comida orgánica rica que se cocina en leña; tenemos una casa adecuada para que no nos dé mucho calor ni tampoco nos muramos en casa de zinc; tenemos un aire limpio donde podemos respirar y perdernos en la naturaleza al sentarnos encima de una loma y mirar (sic.) hacia el canto de las aves o el canto de los pájaros; podemos andar descalzos y sentir a la madre tierra o la frescura de las hierbas; podemos hacer muchas cosas y podemos vivir tranquilos. Pero tampoco se puede venir y decir: “¡Ay! porque este niño está jugando con la tierra y está con una carita sucia, este es porque es pobre”. La pobreza nos la traen del externo, las enfermedades vienen de lo externo. Nosotros venimos [a Quito] para posicionar nuestra visión de vida y que no queremos más explotación petrolera.

Si retomamos las contribuciones de Maldonado antes citadas, la pobreza para las comunidades *kichwas* está ligada a la soledad, el aislamiento, el desligamiento, el desarraigo. Desde este punto de vista, la vida en comunidad enriquece a las personas.

Mientras que el capitalismo y el Estado, en lugar de traer la prosperidad o el bienestar prometido, amenazan a los pueblos amazónicos con destruir la selva, con despojarlos y desplazarlos de sus territorios y con destruir sus formas de cooperación y sus saberes ancestrales, haciendo de ellos pobres o sujetos oportunistas y pedigüños, como sucedió con los guerreros *waorani*, Babe y Dabo.

Gualinga también explica que la propuesta de su comunidad consiste en el respeto de “la selva que es viva”, no como una simple colección de plantas y animales, sino como algo mucho más profundo y “en toda su integralidad”. Ella entiende que atrás de la megadiversidad o biodiversidad que “existe en la selva, en los ríos, en las lagunas, en las cascadas, hay seres protectores que... mantienen el equilibrio”; por eso, “cuando se seca un lago, cuando se seca un ecosistema, es porque ese ser huyó a raíz de tanta agresividad o murió que es mucho peor”. La desaparición de estos seres protectores genera un desequilibrio global con consecuencias terribles que, más que a la selva misma, perjudican al ser humano.

Su posición coincide con lo que Bruno Latour, en *Políticas de la naturaleza*, llama ecología política, propuesta epistemológica en donde la separación entre ser humano y naturaleza, sujeto y objeto, sistemas de producción y medioambiente, no tiene sentido. Este tipo de divisiones, argumenta el filósofo francés, forma parte de una visión autoritaria y anti-democrática de la ciencia porque allí el científico o el filósofo se constituye en una figura heroica (a la vez sabio y legislador) en tanto es el único mediador autorizado entre el mundo de la palabra de los humanos y el de la naturaleza muda de las cosas.

[Esa] noción de representación que envenenaba todo lo que tocaba... Es ella quien nos obligaba a acercarnos a las cosas alejándonos de las impresiones que teníamos de ellas y acercarnos al mismo tiempo a las categorías humanas, alejándonos progresivamente de las propias cosas. A partir de ahora, ya no hablaremos de representación de la naturaleza, ya no aplicaremos las categorías del entendimiento humano por un lado y “la” naturaleza por el otro. (71)

De acuerdo con Latour, es necesario desprenderse tanto del concepto de naturaleza como del de representación y comprender que lo que existe son multiplicidades. La ecología política, de este modo, consiste en la composición progresiva de un mundo en común entre colectivos de humanos y no humanos. La selva viva a la que se refiere Gualinga, por lo tanto, es una multiplicidad en la que humanos y no humanos forman una compleja red y se encuentran vinculados entre sí de manera equilibrada. Es por esta razón que el mercado al que se refieren Viteri Gualinga y Cawia es un lugar de intercambio no solo entre los seres humanos, sino también entre/con no humanos. Desde esta perspectiva, las personas no están separadas de los objetos ni están en el mundo para dominarlo: no están para sacar provecho de la naturaleza, así como

tampoco para conservarla o protegerla. En la selva viva no hay lugar para la naturaleza como algo exterior ni para su representación debido a que no hay separación entre lo humano y lo no humano. La selva viva o el mercado de Viteri Gualinga o Cawia, en consecuencia, no es sinónimo de lo que llamamos naturaleza, sino que consiste más bien en una compleja red de vínculos; esto es, un colectivo en donde los seres no humanos (en este caso espirituales) y la gente componen un mundo común en donde se llevan a cabo diversos intercambios que garantizan la continuación de la vida no solo de las personas, sino de la misma selva de la que, como hemos dicho, los seres humanos forman parte y no pueden separarse si su objetivo es mantener una forma de vida digna y equilibrada.

EXTRACTIVISMO, AUTONOMÍA Y MODERNIDAD EN LA AMAZONÍA

El director del documental *Los descendientes del jaguar* (2013), Eriberto Gualinga, hermano de Patricia Gualinga, en la primera parte de su película nos muestra la vida cotidiana en la comunidad *Sarayaku*. En ella, vemos a los niños nadando libremente en el río Bombonaza, a un joven cazando y, sobre todo, observamos una comunidad organizada. En la medida en que una de las metas del gobierno ecuatoriano del expresidente Rafael Correa era desarrollar el talento humano, me gustaría detenerme en la escuela comunal. Esta escuela no cuenta con la tecnología de última generación como las escuelas del milenio—símbolo del modelo educativo del correato—más bien es sencilla y seguramente tiene muchas necesidades materiales que satisfacer. Sin embargo, el objetivo pedagógico en ella no es preparar a los niños para que sean exitosos en el mercado laboral o en la producción de conocimientos científico-técnicos. La maestra, Ena Santi, miembro de *Sarayaku*, participa activamente en las luchas de la comunidad. El propósito de esta escuela es, por tanto, más orgánico. No se trata de que los niños adquieran los últimos conocimientos de la revolución tecnológica contemporánea o cumplan meticulosamente con los estándares nacionales o internacionales, sino sobre todo de que aprendan los valores comunitarios para que puedan mantener la forma de vida propia de su comunidad.

Los problemas que vemos en el documental *Los descendientes del jaguar* no se originan en el “atraso económico o social” de la comunidad; son, por el contrario, consecuencias del arribo de una empresa petrolera que, en complicidad con el Estado ecuatoriano, pretendía extraer crudo sin realizar ningún tipo de consulta previa a la comunidad. En este sentido, *Sarayaku* no es un ejemplo de pobreza, sino justamente su opuesto: se trata de una comunidad que defiende con valentía su territorio ante el avance de los proyectos extractivistas. *Los descendientes del jaguar* está filmado en un contexto de urgencia ante las amenazas de las políticas estatales y del capitalismo extractivista. Gualinga documenta la resistencia del pueblo de *Sarayaku* que lucha para

evitar la destrucción de la selva, los procesos de desposesión que implica la expansión de la frontera petrolera y el consiguiente crecimiento de la pobreza.

La consulta inconsulta (2013) de Tania Laurini y Julián Larrea documenta también la lucha de la comunidad de *Sarayaku* y de las comunidades indígenas de la Amazonía Sur del Ecuador en contra de los proyectos mineros y petroleros. En este documental, constatamos cómo la presión del Estado ecuatoriano, especialmente durante el correato, irrespetó los derechos de los pueblos y dividió a las comunidades indígenas. Las consultas estatales coincidían con afanes publicitarios en tanto se limitaban a promocionar los beneficios que supuestamente traerían los proyectos mineros o petroleros sin dar información alguna acerca de los riesgos y los impactos negativos que ese mismo extractivismo tendría sobre las comunidades de la zona. Dicho de otro modo, las consultas promovidas por el gobierno no eran ni previas ni libres ni informadas, como manda la ley nacional e internacional, sino que consistían exclusivamente en la socialización de proyectos diseñados de manera previa y sin ningún tipo de participación de las comunidades. En *La consulta inconsulta* observamos las arbitrariedades que cometen varios funcionarios y los mecanismos de coacción que utilizan para sacar adelante los proyectos mineros o petroleros en la región.

Es en este contexto de expansión del modelo extractivista que debemos analizar la autonomía que reclama el dirigente indígena que aparece en *Nariz del diablo*. Franco Viteri Gualinga es consciente de que el extractivismo promovido por el Estado y el mercado capitalista constituían una evidente amenaza tanto para la posesión de su territorio como para la pervivencia de los saberes ancestrales de su comunidad, una amenaza de desposesión que terminaría transformando a sus miembros en fuerza de trabajo no calificada. Como lo anotamos con anterioridad, su comunidad no percibe al Estado ecuatoriano como un proveedor de bienes o servicios; por el contrario, lo que demanda es que se respeten las formas de cooperación y autogestión comunitarias. La defensa de la selva, desde este punto de vista, es la garantía de la supervivencia de la comunidad que, en tanto tal, mantiene una relación íntima e ineludible con el medio natural del que depende para lograr subsistir.

Viteri Gualinga concluye su relato planteando una ciudadanía en la diversidad. Su discurso, de este modo, no es premoderno ni se aferra a un pasado idealizado; podríamos afirmar por el contrario que es plenamente moderno. El hecho de enfocarse en la diversidad pone en evidencia una intención no de aislarse del Estado, sino antes bien de participar en él, siempre y cuando esta participación pueda darse en condiciones distintas a las que tradicionalmente se han ofrecido a las comunidades. Viteri Gualinga se apropia del lenguaje y las leyes de la república y las resignifica en sus propios términos. Para él, la defensa de la selva es una cuestión de utilidad pública, no sólo para su comunidad o para el Ecuador, sino para toda América Latina. Desde su punto de vista, se trata de una inversión a largo plazo; sin embargo, no es una inversión de

tipo capitalista, sino una que privilegia una vida digna y equilibrada tanto con el medio ambiente (lo no humano) como con los otros pueblos de la humanidad en su conjunto.

Es por esta razón que su noción de autonomía no puede ser entendida desde la perspectiva de un discurso etnicista: todo cuanto él señala acerca de los saberes ancestrales de su comunidad ni puede ser disociado del cuidado de la selva y de las necesidades materiales de sus habitantes, ni puede dejar de ser compartido porque es de utilidad para todos. El nosotros de su relato, por otra parte, se distancia de la lógica atomizante del capitalismo en la medida en que rescata formas de organización y cooperación que evitan la destrucción de la naturaleza y la desposesión de los sujetos.

Es importante recordar, asimismo, que las palabras de este dirigente indígena fueron enunciadas en un contexto en el que se redactaba la constitución del Ecuador en el año 2008. Allí, demandas indígenas como la plurinacionalidad, el *sumak kawsay* y la soberanía alimentaria, se convirtieron en principios rectores de la ley suprema de la república. En *Los descendientes del jaguar*, por otra parte, Eriberto Gualinga señala que la intención de su película no es sólo documentar la lucha de su comunidad, sino también propiciar que los políticos y el resto de ecuatorianos la conozcan. El documentalista indígena se apropia así del cine y la tecnología digital para poner a su comunidad en diálogo con otras partes del globo: el pueblo de *Sarayaku* no permanece encerrado en su territorio; sale en busca de instancias jurídicas a nivel local, nacional e internacional y de nuevas alianzas políticas que, vale la pena señalar, le ayudaron a ganar el juicio contra el Estado ecuatoriano ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el año 2012.

De ahí que, al involucrase en el proceso constitucional ecuatoriano y al hacer escuchar su voz en el debate público nacional e internacional, la noción de autonomía de las comunidades indígenas amazónicas no se limite a la defensa de la lógica meramente identitaria que, según Baschet, “instaura una frontera absoluta entre la colectividad autónoma y el mundo circundante” (68). Por el contrario, es esta una autonomía abierta en tanto considera “las relaciones con las otras colectividades como una condición de su propia existencia social” (68). Al relacionarse con el Estado y con las instancias jurídicas y medios de comunicación internacionales, las comunidades amazónicas no se aíslan, pero tampoco se someten pasivamente a la ley de un Estado-padre que los infantiliza. Ellas dan un giro que resulta más interesante, también escriben la ley, al tiempo que crean/dirigen sus propias campañas de difusión masiva.

La prioridad de las comunidades amazónicas, por tanto, no es incorporarse al capitalismo global de manera exitosa ni tampoco se preocupa por la economía social del conocimiento. A pesar de que usan y quieren aprovechar los avances de la tecnología digital, como en el caso de Gualinga, su objetivo es garantizar un ambiente sano: fuentes de agua limpia y aire puro, formas de cooperación social, etc., temas todos ellos respecto de los cuales consideran que históricamente han sido bastante exitosos.

Con estos propósitos en mente, las comunidades indígenas de la Amazonia ecuatoriana se abren al diálogo y se involucran de lleno en él, pero solo a condición de dejar de ser percibidos como meros receptores de información. Ellos son también productores y, sobre todo, creadores y, desde esa perspectiva, tienen mucho que decir, mucho que aportar más allá de la formación científico-técnica.

Para concluir sólo cabe anotar que, en su lucha por mantener su autonomía, los pueblos indígenas amazónicos nos ayudan a entender que las maneras de pensar desde arriba, propiciadas por el capitalismo y la forma-Estado, tal como lo plantea Baschet, “pueden sustituirse con una mirada desde abajo, desde la capacidad de los colectivos concretos para auto-organizarse y abrirse a la pluralidad de los mundos que tejen la red planetaria” (75).

BIBLIOGRAFÍA

- Baschet, Jérôme. *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Buenos Aires: Fututo Anterior, 2015.
- Constitución de la República del Ecuador*. Asamblea Nacional Constituyente. 2008. <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>.
- La consulta inconsulta*. Tania Laurini y Julián Larrea, dir. Lluvia comunicación, 2013. <<https://www.youtube.com/watch?v=2bev3saOaTg>>.
- Los descendientes del jaguar*. Eriberto Gualinga, dir. El Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku y Amnistía Internacional, 2013. <<https://www.youtube.com/watch?v=MisSLxg7vLk>>.
- “Gobierno de Ecuador reformará programa de becas al exterior”. *Ecuador inmediato*, 7 sept. 2013. <http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=204586&umt=gobierno_ecuador_reforma_programa_becas_al_exterior>.
- Latour, Bruno. *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*. Barcelona: RBA Libros, 2013.
- Maldonado, Luis. “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del buen vivir”. *Sumak Kawsay Yuya. Antología del pensamiento indigenista sobre el Sumak Kawsay*. Antonio Luis Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García, Nancy Deleg Guazha, eds. Huelva: Universidad de Huelva-Universidad de Cuenca, 2014. 213-220.
- Nariz del Diablo*. José Yépez Lopez, dir. Memoria Ciudadana, Gato tuerto, 2013.
- Ramírez, René. “La cultura no tiene-a priori- más límites que los éticos”. *El Telégrafo*, 16 dic. 2013. <<http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/carton-piedra/34/rene-ramirez-la-cultura-no-tiene-a-priori-mas-limites-que-los-eticos>>.
- Ramón Valarezo, Galo. “El *Sumak Kawsay*: un concepto en disputa y construcción”, inédito.

- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). *Transformación de la matriz productiva. Revolución productiva a través del conocimiento y el talento humano*. Folleto Informativo. Quito: SENPLADES: 2012. <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/01/matriz_productiva_WEBtodo.pdf>.
- Taromenani. *El exterminio de los pueblos ocultos*. Carlos Andrés Vera, dir. Cámara oscura, 2007.
- Vera, Carlos Andrés. *La mujer de la selva. Secretos del Yasuní*, 2013. <<https://www.youtube.com/watch?v=Cy-RZm-jNZ0>>.
- _____. *Resistencia, Los secretos del Yasuní*, 2013. <<https://www.youtube.com/watch?v=BibqYltgCmI>>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores, 2010.
- _____. “Diálogos sobre el fin del mundo”. *El País*, 1 de octubre del 2014. <https://elpais.com/internacional/2014/10/01/actualidad/1412193739_781432.html>.

Palabras clave: *Sumak Kawsay*, cine ecuatoriano, extractivismo, Amazonía

Recibido:

Aprobado: